

DE NARCISO A EPICURO: DO EMERGIR AO RESGATE DA INDIVIDUALIDADE

FROM NARCISSUS TO EPICURUS: THE EMERGENCE AND PRESERVATION OF INDIVIDUALITY

MIGUEL SPINELLI*

Resumo: O objetivo deste artigo consiste em analisar o tema da individualidade tal como se pôs no mito de Narciso e em Epicuro. A descoberta da individualidade é aqui vista como fruto tanto do experimentar-se a si mesmo quanto da tomada de consciência de si. O mito de Narciso é analisado como dramatização dessa descoberta; em Epicuro, a individualidade é procurada nos conceitos de *autodidaxia* e de *autarkhéia*.

Palavras-chave: Epicuro; Narciso; *autarkhéia*.

Abstract: This paper aims to analyze the theme of individuality as it is presented in the myth of Narcissus and in Epicurus. The discovery of individuality is seen here to be the result of an experience of self understood as a consciousness of self. The Narcissus myth is analyzed as a dramatization of that personal discovery; in Epicurus, individuality is reached through self-instruction and the concept of *autarkhéia*.

Keywords: Epicurus; Narcissus; *autarkhéia*.

1 – O EMERGIR DA INDIVIDUALIDADE NO MITO DE NARCISO

A questão da individualidade aflorou bem cedo no contexto da cultura grega, mas em nenhum momento ela adquiriu o significado que hoje lhe atribuímos e que entre nós compartilhamos. Quando falamos de indivíduo no mundo grego, não dá para lhe sobrepôr a nossa mentalidade contemporânea de mais de dois mil anos de cristianismo. A característica fundamental que o cristianismo trouxe como novidade foi o apelo ao cuidado (a partir de si mesmo) do outro. No mundo grego não há esse apelo, sobretudo pela dificuldade de eles não valorarem o um (o particular, o indivíduo subjetivamente considerado) antes ou acima do todo (do universal). A *pólis* sempre foi prevalente ao indivíduo, e, o ser cidadão, mais importante que tudo o demais.

* Miguel Spinelli é professor da Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul.
E-mail: migspinelli@gmail.com

Entre os gregos, cabe lembrar, não havia creche, asilo, hospitais: não existia um amparo no sentido do outro (daquele ao qual os cristãos chamaram de *pessoa*, e à qual se realçou umas quantas qualidades, tanto no sentido da integridade física quanto espiritual, da consciência de si e do discernimento de valores). Bem que a filosofia grega se empenhou nessa direção, mas a prevalência sempre recaiu no todo, na valoração do um comum: do que a todos é dado como direito em nome da *lei*. Foi, com efeito, como que no fim da linha, Epicuro (porquanto admitisse, a par da necessidade, o acaso) quem supôs a liberdade humana como um fato natural incontestável, e que, em vista disso (não propriamente a *pólis*) mas a *lei* e/ou o direito deveriam valorizar o indivíduo tanto quanto a natureza o faz.

Quando hoje nos dispomos a questionar o conceito de indivíduo no contexto da filosofia grega, por certo a primeira e grande dificuldade que se impõe está em nos perguntar se de fato os gregos reconheceram no conceito de “indiviso” (noção comum e própria da literatura filosófica grega) o que hoje concebemos por indivíduo; segundo, caberia igualmente identificar em que ocasião ou ocasiões, e em que termos se deu o emergir da consciência da individualidade. O fato é que efetivamente existem dois focos do emergir do que supomos como reflexão e descoberta da individualidade: um, relativo ao tudo é um de Tales, em que sobressai não propriamente a consciência da individualidade, e sim, um modo rigorosamente reflexivo-filosófico de concebê-la (modo que culmina em Aristóteles); outro, relativo ao “este sou eu” do mito de Narciso, em que sobressai não propriamente um modo filosófico de conceber o problema, mas sim, a consciência mesma da individualidade. Inerente ao mito de Narciso, impõe-se, entretanto, o conhecer-se a si mesmo, máxima pela qual se deu efetivamente o acolhimento e o despertar, no contexto da Filosofia, da consciência grega do ser indivíduo. Mesmo que ninguém saiba com exatidão se o mito de Narciso (em relação ao filosofar) veio antes ou depois, começemos, no entanto, por ele, e por uma razão bem justificada: porque o mito de Narciso compartilha a consciência da individualidade com a máxima filosófica do conhecer-se a si mesmo.

*

Supondo que o emergir da consciência da individualidade corresponde à descoberta da consciência de si, por certo foi o mito de Narciso aquele que melhor reproduziu essa consciência. Ela se deu no momento quando Narciso, perante sua imagem refletida no espelho d'água, tomou consciência de si, ou seja, reconheceu na imagem do espelho d'água os seus próprios gestos, e, em vista deles, o seu rosto e o seu olhar, e, por fim, exclamou: “este sou

eu". Ao constatar "este sou eu", nesse momento, Narciso se descobre como indivíduo, ou seja, como sendo a si mesmo; ele descobre que a sua grande paixão (o seu amor) por aquele ser da imagem, não mais era uma paixão ou amor por um outro, mas por si mesmo. A percepção da individualidade emergiu, pois, em Narciso, pela consciência de si; ao dizer, "este sou eu", foi como se ele tivesse dito, "eu sou eu"! Foi, aliás, por ocasião do nascimento de Narciso, que Tirésias (o maior dos adivinhos gregos, ao qual os deuses deram a capacidade da "visão do futuro" para compensar a cegueira), por solicitação da ninfa Lírio, mãe de Narciso, vaticinou: ele viverá muito "se não conhecer a si mesmo – *si se non noverit*"¹.

Com Narciso, a individualidade se deu na forma de um drama, que pode ser desdobrado em três atos, ou em três momentos: o da recusa, o da punição e o da tomada de consciência de si. O momento da recusa a) é descrito pelo mito dentro da seguinte situação: Eco, a ninfa que apenas reproduz as últimas palavras², se apaixonou por Narciso e se empenhou de todas as maneiras para possuí-lo. Não podendo fazer juras de amor, Eco decidiu seguir Narciso que estava caçando pelos bosques. Num dado momento, Narciso se deu conta de alguma presença, e gritou: "Tem alguém aqui"? Eco respondeu "aqui"! Narciso olhou surpreso, e como não viu ninguém, retrucou: "venha"?! Ao que Eco respondeu: "venha"! "Por que te escondes" – perguntou Narciso? Eco respondeu: "escondes"! "Vamos nos reunir", propôs ele então; "unir", respondeu ela... Desesperada, mas disposta a possuí-lo, Eco então se precipita para abraçar Narciso, mas, rápido, ele se esquivava, e foge gritando: "Tire tuas mãos sobre mim! Prefiro morrer que entregar-me a ti!". Eco, desolada, responde: "entregar-me a ti"³!

¹ Eis o conjunto do texto: "Estando grávida, a bela ninfa (Lírio) pariu um menino que desde o nascimento suscitava amor, e o chamou de Narciso. Interrogado se o menino veria os dias distante de uma longa velhice (Tirésias) respondeu *se não conhecer a si mesmo* – enixa est utero pulcherrima pleno infansem nympha, iam tunc qui posset amari, Narcissumque vocat. de quo consultus, an esset tempora maturae visurus longa senectae, fatidicus vates *si se non noverit* inquit" (OVÍDIO. *Metamorfoses*, III, 344-348 – Fonte: livros I-VII. Traduction nouvelle avec une introduction et des notes par Joseph Chamonard. Paris: Garnier, 1953). As traduções do latim para o português são de minha responsabilidade.

² Eco amava viver pelos bosques e pelos campos. Certo dia, a deusa Hera, esposa de Zeus, desconfiada de que o marido andava pelos bosques com as ninfas, decidiu conferir, e a sua suspeita se confirmou. Eco, ao ver Hera, tentou distraí-la com conversas, a fim de que as ninfas pudessem a tempo se esconder. Mas, a estratégia não deu certo, e se reverteu como castigo: daquele momento em diante Eco passou apenas a repetir, em uníssono, as últimas palavras que ouvia.

³ *Metamorfoses*, III, 370-392.

Num primeiro momento, portanto, Narciso (a título de um *orgulho* juvenil e humano⁴) recusa o amor de Eco, e a razão dessa recusa se impôs como se fosse a perda da própria individualidade. Ser amado por Eco seria o mesmo, para Narciso, que se deixar possuir por ela, ou, em outras palavras, ser amado por Eco corresponderia a perder a posse de si mesmo. Narciso não quis se unir, não quis se entregar. Daí, b) o segundo momento, o do castigo:

Eco, profundamente entristecida, sentindo-se abandonada, recorre aos deuses. Preterida, a sua paixão aumenta: “o amor cresce com a dor da recusa”⁵. Desolada, dirigiu sua súplica à Ramnunsia⁶, à Nêmesis: à deusa que retribui, em nome da justiça, o castigo devido. Eco suplicou que ela desse a Narciso a contrapartida merecida: “que ele também viesse a se apaixonar, e que não possuísse o objeto de seu amor”. A Ramnunsia, tomando por certa e justa a prece de Eco, prontamente a atendeu⁷, e, Eco, solitária, foi viver seu drama: habitar as cavernas e os grandes vales.

O triste fim ao qual Nêmesis condenou Narciso não tardou a ocorrer. Cansado, com calor e sede, ele saiu em busca de uma fonte para beber, e encontrou uma lâmina de águas límpidas, cor de prata, e se debruçou para sorvê-la, e viu, surpreso, uma bela figura que o olhava de dentro da fonte. Nesse momento, “na mesma intensidade com que desejava acalmar sua sede, uma outra sede lhe nasce”⁸! Anestesiado por aquela imagem resplandecente no espelho d’água, bem que ele tentou mil vezes beijá-la e abraçá-la, mas ela lhe fugia. Olhava-a, com um olhar apaixonado, e ela o retribuía; fazia gestos de amor, e ela respondia a todos seus acenos; porém, não se deixava possuir. Se se curvava para beijá-la, ela desaparecia; se lançava os braços para abraçá-la, ela fugia. A dor da rejeição foi lhe tirando o gosto e a vontade de viver, e assim, entorpecido, contemplando sua própria imagem, morreu.

Mas, antes de morrer, Narciso se deparou com um terceiro momento de seu drama: c) o da constatação ou descoberta de que aquela formosa e bela

⁴ Ovídio (43a.C-17d.C.) descreve, que, assim que Narciso superou os quinze anos, bem mais de um jovem e de uma jovem o desejaram: “mas havia tão dura soberba naquela tenra forma, que nenhum jovem e nenhuma jovem tocaram” (III, 354-355).

⁵ “*amor crescitque dolore repulsae*” (*Metamorfoses*, III, 395).

⁶ O demo de Ramnute estava (e ainda está) situado a pouco mais de 50 quilômetros de Atenas, próximo de Maratona, em direção à Ilha de Eubéia, nos morros que compõem o golfo que margeia a ilha. É na cidade de Ramnute que estão os templos dedicados, um, a Nêmesis, e, outro, a Têmis (deusa que promove, em nome da justiça, a equidade). [POUILLIUX, Jean. *La Forteresse de Rhamnonte: étude de topographie et d'histoire*. (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome). Paris: De Boccard, 1954].

⁷ “*sic amet ipse licet, sic non potiatur amato dixerat*: adsensit precibus Rhamnusiae iustis” (*Metamorfoses*, III, 405-406).

⁸ “*dumque sitim sedare cupit, sitis altera crevit*” (*Metamorfoses*, III, 415).

imagem refletida nas águas límpidas, tão admirada e amada por ele, era ele mesmo. Foi nesse momento de descoberta que ele exclamou: “Este sou eu – *iste ego sum!*”⁹; e não só reconheceu a si mesmo na imagem, como também o amor não retribuído devotado para si: “Agora entendi (confabulou para si próprio), minha imagem não mais me engana. Estou consumido por amor que é meu, amor que acendo e insufla a chama. Que farei? (...). O que desejo (raciocina) está em mim: mas o que em mim produz em abundância, é justo o que me falta”¹⁰.

Eis aqui o emergir da individualidade em Narciso, que se dá no momento em que toma ciência de que o suposto outro que ama é ele mesmo: ele passa penosamente a saber que “este (que amo) sou eu”! Ele ama um outro que (conscientemente) não é ele, mas quando descobre que este *outro* é ele, se dá conta da carência do amor que vive, e que esta carência se dá justamente por isto: porque o amor para si mesmo é puro (pleno e eficaz) na sua intenção, mas falho na resposta (nas expectativas que um amante projeta em direção ao objeto amado). O drama de Narciso é o mesmo de todos nós. Quem observa, por exemplo, o quadro de Narciso pintado por Caravaggio (Michelangelo Merisi – 1594-1596)¹¹ logo se dará conta de algo inusitado: Caravaggio não pinta Narciso olhando para si próprio, ele pinta Narciso e sua imagem no sentido de que, quem mira Narciso, vê a si próprio: como se ele, o espectador, fosse o próprio Narciso.

Enfim, de modo algum podemos negar hoje que o mito de Narciso representa (senão para os gregos ao menos para nós) o drama da individualidade. Ocorre que a “invenção” ou descoberta da individualidade se deu justo no momento em que alguém, ao tomar consciência de si, sob duas condições (ou situações) exclamou: a) [primeira situação] perante o outro, “eu sou eu”; b) [segunda situação] perante a si mesmo: “este sou eu”. O ser (ou se quiser, o viver) a si mesmo e o realizar-se (o morrer) na solidão de si mesmo – eis, de todos, o maior drama humano. É na capacidade do indivíduo humano amar a si mesmo mais que tudo o resto (uma capacidade que revela a insuficiência no sentido de tomar conta e de ter plena posse de si) que põe todo o drama da vida humana, que, ao mesmo tempo, dá e tira sentido à vida.

O mito de Narciso, cabe ainda dizer, de modo algum nos mostra que vivemos da superficialidade ou das aparências; ele mostra, isto sim, a profun-

⁹ *Metamorfoses*, III, 463.

¹⁰ “*iste ego sum: sensi, nec me mea fallit imago; uror amore mei: flammas moveoque feroque. quid faciam? (...). quod cupio mecum est: inopem me copia fecit*” (*Metamorfoses*, III, 463-466).

¹¹ LAMBERT, Gilles. *Caravaggio*. Tradução de Aita Moraes. Lisboa: Paisagens, 2006.

didade de um indivíduo que toma ciência de si mesmo e descobre que ama a si mesmo. Ele não ama a si mesmo num outro; ele apenas ama a si mesmo em si mesmo. Não é o outro que está em questão no mito de Narciso. Sequer há um espelhamento no outro¹². O que há, é uma imagem objetiva, e nesse caso, o que aparenta ser um outro, é, a bem da verdade, o eu individual, em sua singularidade própria, porém, um eu objetivo, humano. Relativo ao outro, todos sabemos, foi preciso de um Cristo (em nome de Deus) que fizesse o apelo para o amor: “ame o próximo (o outro) como a ti mesmo”. Foi Jesus, entretanto, aquele que por primeiro intelectivamente reconheceu no amor de si mesmo a gratuidade e a pureza intencional do amor¹³! É, pois, essa gratuidade amorosa que se expressa em germe em Narciso, e que, por ela, se descobre a si mesmo (sua própria individualidade): uma individualidade, com efeito, que corresponde à antinomia do eu, quer do eu que se mostra quer do eu que foge ou que se esconde.

2 – O CONHECE-TE A TI MESMO COMO CONSCIÊNCIA EXTREMA DA INDIVIDUALIDADE

A Filosofia grega sempre pressupôs dois movimentos entre si conjugados: um, para a investigação humana do “fora de si mesmo”, ou seja, para as coisas do alto e também para os fenômenos da *pólis*; outro, para o interior

¹² Pensamos aqui em termos até certo ponto contrários aos da tese de Raissa CAVALCANTI (*O mito de Narciso, o herói da consciência*. São Paulo: Cultrix, 1992). Fica a impressão que, do ponto de vista dela, Narciso busca a si mesmo no outro, e é a presença do outro que atesta a sua existência: “Esse outro que o reflete e no qual se vê refletido” (p. 208).

¹³ O princípio cristão “ama ao próximo como a ti mesmo” requer a antecedência do “eu” em relação ao outro. A proposição fundamental do Cristianismo indica que se vá de si mesmo ao outro, e não do outro a si mesmo. O genuíno amor cristão, porém, não supõe qualquer fechamento, senão Jesus não teria dito: “Não julgueis que vim trazer a paz à terra; não vim trazer a paz, mas a espada (*gladium*). Porque vim separar os homens, o filho de seu pai, a filha de sua mãe, a nora de sua sogra; e os inimigos dos homens serão os seus próprios familiares (*oikiakoí/domestici*)” (*Mateus*, 10, 34-36 – Fonte: *Novum Testamentum*. Graece et latine. Apparatu critico instructum edidit, Augustinus Merk. Romae: 1964). O inimigo do homem são todos os que estão fora dele, caso os de fora não sejam amados a partir de dentro e ao modo como se ama a si mesmo – eis o *ideal* (o princípio orientador) do agir cristão. Na verdade, bem antes de Sartre ter dito e horrorizado os cristãos de que “o inferno são os outros”, Jesus (que foi o escândalo dos judeus e o que de melhor aconteceu, claro que sem a anuência dele, para a manutenção do Império Romano*) dissera o mesmo: “os inimigos dos homens (são) os de sua casa – *echthroí tou anthrôpou oi oikiakoí autou*” – é o que está escrito. E, de fato, os nossos potenciais inimigos são os que estão nas proximidades! Tratamos amplamente dessa questão em *Helenização e Recriação de Sentidos*. A Filosofia na época da expansão do Cristianismo – Séculos II, III e IV. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

de si mesmo, momento em que o conhecer-se a si mesmo foi adotado como modo peculiar de filosofar: o da interiorização do homem sobre si próprio. Em ambos os casos, inerente a esses dois movimentos, sempre esteve em questão o próprio investigar: a pergunta pelo o que é conhecer, e, com ela, a investigação dos limites e das possibilidades humanas de prover um saber verdadeiro, dotado de sentido. Relativo a esses dois movimentos, entre si compartilhados, no que concerne ao da investigação do fora de si, os filósofos, a partir do “tudo é um” de Tales, se ocuparam em buscar o que é, ou melhor, em conceber o existir dos seres e das coisas, o todo como uma unidade indivisa, em vista do qual o que é (o que existe) veio a ser reconhecido a partir de dois princípios: o do movimento e o da imobilidade. Não só um, mas os dois princípios vieram a definir, no conjunto da chamada Filosofia da Natureza, a *phýsis*: a natureza ou vigor (caráter ou índole) segundo o qual as coisas, em seu fazer-se, mudam nas aparências, mas não em sua realidade (ser ou verdade) específica, isto é, como tal *coisa* – por exemplo, um homem, um cavalo, uma planta, ou outra coisa existente, em si mesma indivisa, imutável, e dotada de uma duração permanente.

O “conhece-te a ti mesmo” se pôs bem cedo na Cultura grega, e é também a Tales que se atribui a primazia de sua formulação: “Foi Tales (registrou Diógenes Laércio) o autor do *Conhece-te a ti mesmo...*”¹⁴. Consta também no Suda (um léxico do século X) que “Tales compôs numerosos apotegmas, em particular o famoso *Conhece-te a ti mesmo*”¹⁵. O próprio Platão vinculou Tales (junto aos demais sábios) à autoria das duas máximas mais populares e conhecidas no mundo antigo: “conhece-te a ti mesmo” e “nada em demasia”¹⁶. A vinculação por si só é muito significativa: porque denuncia não só o envolvimento de um, mas de todos os sábios, com estes dois importantes feitos humanos, o conhecer-se e o modera-se. Trata-se, com efeito, não apenas de uma atitude própria de um sábio, como também

¹⁴ DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* I, 40; DK 11 A 1 – Fonte DK: DIELS, Herman; KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 18ª ed. <Unveränderter Nachdruck der 6. Auflage 1951>. Zürich-Hildesheim: Weidmann, 1989. Obs. Citaremos como habitualmente se faz: indicando a fonte da qual Diels retirou o comentário ou fragmento seguida da maiúscula *DK* em referência a Diels & Kranz.

¹⁵ SUDA. *Léxico Tales*; DK 11 A 2

¹⁶ “Todos (refere-se aos sete sábios) foram concorrentes, partidários e adeptos da educação lacedemônia, sendo fácil certificar-se de que a sabedoria deles se parecia a dos lacedemônios pelas sentenças concisas e dignas de memória atribuídas a cada um deles. Estes sábios, reunindo-se, ofereceram conjuntamente a Apolo as primícias de sua sabedoria e fizeram gravar no templo de Delfos essas máximas que estão em todas as bocas: *Conhece-te a ti mesmo e nada em demasia*” (PLATÃO. *Protagoras*, 343a-b).

de dois modos de ele agir, modos, enfim, que definem em sentido prioritário, para além do filosofar, do viver filosófico.

A Filosofia, desde as suas origens, é uma disciplina que atinge a vida, por isso a íntima relação entre conhecer-se e moderar-se, ou, se quiser, entre saber e agir. O fato é que todos os filósofos gregos de algum modo se orientaram por aquelas duas máximas, e delas se valeram como ocasião e estímulo para o exercício do viver e do pensar. Quanto ao “conhece-te a ti mesmo” atribuído a Tales, ele foi logo em seguida adotado por Heráclito: “Eu me procurei a mim mesmo” – dizia¹⁷, indicando, com isso, que a máxima, já em seu tempo, estava bem difundida entre os filósofos. Ela já se constituía numa atitude própria do ser filósofo: atitude que tinha por finalidade, de um lado, levar o filósofo a fazer de si mesmo sujeito e objeto de sua própria investigação; de outro, fazer de si mesmo um indivíduo humano, ou seja, um um indiferenciado (idêntico a si mesmo) no contexto de sua própria natureza e/ou humanidade.

Somos, sim, em relação aos outros, o mesmo, mas diferentes (diferenciados). Ocorre que as nossas semelhanças nos identificam com os outros só na medida em que as nossas diferenças nos dão conta de uma identidade própria. As semelhanças nos unem se há diferenças que nos separam; sem diferenças se torna impossível gerar um todo pelas semelhanças. É, com efeito, por essa geração – na medida em que tomamos ciência de que somos um humano no todo (integrados num um comum dotado da mesma natureza ou humanidade) –, que nos indiferenciamos: que viemos a nos tornar, perante o outro, o mesmo. Nós, enfim, só nos tornamos aptos para valorar o outro, enquanto outro, na medida em que tomamos plena ciência de que este, dentro de certos limites e possibilidades, sou eu. Por sua vez, o outro, no que concerne ao conhece-te a ti mesmo, na medida em que com ele dialogamos ou que externamente observamos o seu agir, quando muito se apresenta para nós apenas como um contraposto de nossa autocompreensão. Também não podemos nos esquecer que o indivíduo (o que detém a si mesmo em si mesmo) é alguém que, de vários modos, se esconde do outro: oculta-se a si mesmo como modo de preservar a si mesmo.

Depois de Heráclito, o “conhece-te a ti mesmo” foi adotado por Sócrates, e, depois de Sócrates, por Epicuro. O “conhece-te a ti mesmo”, cabe ainda destacar, não se deu sozinho, visto que adveio em consequência de outra máxima primordial: “tenha a coragem de ser homem não queira ser um Deus”. Para ser homem fazia-se necessário se autoconhecer: perguntar pelo o que é ser a

¹⁷ *edizêsámên emeôútón* (PLUTARCO, *Contra Colotes*, 20, III8c; DK 22 B 101).

si mesmo e explorar, desse ser, os limites e as possibilidades de sua natureza enquanto ser homem. Quer dizer: foi em vista dessa máxima que se tornou indispensável ao filósofo a autoavaliação, mas, não propriamente como filósofo, e sim, como indivíduo humano, a começar pela sua própria capacidade de autoconhecimento, tanto a nível teórico quanto prático. Daí, por exemplo, por que a questão do conhecimento veio a ser ou se tornar em tema fundamental da filosofia grega e da investigação filosófica posterior (até aos nossos dias).

Relativo ao “conhece-te a ti mesmo” adotado por Sócrates, duas coisas logo se impõem como importantes de serem ditas. A primeira está na associação, feita por ele, entre o “conhecer a si mesmo” e o seu método, o maiêutico, de introspecção subjetiva; a segunda diz respeito ao *sei que* nada sei. O método maiêutico, é preciso destacar, não tinha por função ser método da Ciência, a não ser da ciência política, ou seja, da arte de ser cidadão e de ser a si mesmo. Foi nesse sentido que o “conhecer-se” se tornou, para Sócrates, prioritário, em particular porque ele estava convencido de que para ser bom cidadão não bastava apenas querer, era preciso por si mesmo dispor-se ao dever ser condizente com o ideal de racionalidade próprio ou relativo ao que é ser cidadão. Por tratar-se de um ideal, derivado dentro e por empenho do sujeito racional, então, para ser um bom cidadão (isto é, levar em si mesmo uma vida virtuosa, justa, honesta, perante a comunidade da *pólis*) havia – eis a questão – tão-só um caminho: o da meditação e da qualificação a partir de si mesmo. Quer dizer: posto que o ser virtuoso ninguém se apropria por instrução ou por um outro (esta é a tese do *Mênon*), mas por e a partir de si mesmo, então restava apenas uma saída: a da introspecção maiêutica, ou seja, buscar em si mesmo, na própria razão e na ação, e não na razão ou na ação de um outro, o ser virtuoso, e, em vista dessa busca, investigar o que é ser bom, ser justo, ser verdadeiro, etc. A maiêutica veio a se constituir, enfim, na pragmática dessa busca e investigação, de tal modo que veio a ser o método (no sentido de um dispor-se racional¹⁸) do autogerenciamento de si mesmo e da “qualificação”, por si, do humano.¹⁹

¹⁸ A palavra *método* não consta na literatura filosófica grega. Ela derivou de uma colagem de *metà* (que indica uma mediania, o seguir alguma coisa, a finalidade, o além daqui,) mais *bodós* (o caminho, a via, o percurso). Unidos vieram a expressar a idéia de um caminho pelo qual se alcança um determinado fim ou o trajeto mediante o qual nos orientamos numa direção. *Método*, para os gregos, antes de um conjunto de regras ou de normas formais regulativas do agir epistêmico, dizia respeito a uma disposição do intelecto para voltar-se sobre si mesmo e sobre as coisas, e, sobretudo, para promover um logos convincente.

¹⁹ Qualificação vem entre aspas, em vista do que veremos em Epicuro, ou seja, que nem na teoria e nem na prática temos como qualificar (tornar melhor) a natureza humana, o máximo que podemos fazer é compreendê-la, e, em vista dessa compreensão, nos arregimentar, e,

O que pelas ruas de Atenas Sócrates admitia como ponto de partida da sabedoria não era, como habitualmente se diz, o reconhecimento da própria ignorância, ou seja, que sou ou somos carentes de muitos conhecimentos ou de instrução... Isso, sem muito esforço, qualquer um admite. Se bastasse esse reconhecimento para ser sábio, parece evidente que a maioria absoluta dos humanos seria de sábios. Claro, então, que a questão fundamental de Sócrates não foi essa, e sim esta outra, sob dois aspectos: primeiro, que o conhecimento de si não só não subtrai como também se dá na antinomia do desconhecimento de si (desconhecimento sempre vinculado a um não-saber²⁰); segundo, que o que supomos saber a respeito de questões fundamentais atinentes ao humano (por exemplo, a respeito do que é bom, belo, justo, virtuoso, honesto, etc.) está eivado de dúvidas, ou melhor, carece de certezas. Toda a dificuldade, entretanto, está em que grande parte dos humanos acredita que sabe o que é o bom, o que é justo, etc., e transforma as suas convicções precárias (na maioria das vezes retiradas de um outro, sobretudo do consórcio de sua religião, e não de si mesmo) em verdades certas e definitivas. Muitos, inclusive, se tornam intransigentes e dogmáticos, a ponto de serem incapazes de exercer a própria mente ou razão – logo esta que é a única fonte de que dispomos para nos autoconhecer e nos qualificar como indivíduos humanos. A esse respeito continua valendo o que disse Hesíodo: que “aquele que não pensa por si nem escuta o pensar alheio fere o seu próprio ânimo”; e acrescenta: “esse sujeito é um homem inútil”²¹.

Epicuro, no confronto de Sócrates promoveu algumas mudanças. Primeiro, ele surgiu na filosofia grega como o contraposto de Diógenes de Sínope (aluno e discípulo de Sócrates), ao qual Platão denominava de o “Sócrates demente”²², e que veio por todos a ser reconhecido como o cínico. Na verdade, Diógenes deveria ser um indivíduo bem disposto e espirituoso: “Para alguém que lhe confidenciou – todo mundo ri de ti – ele apenas respondeu: eu não”; aliás, de si próprio dizia que não tinha pátria, que era “um cidadão

nesse sentido, empenhar em ser o que podemos (o que em conformidade ou em vista de nossa natureza nos é permitido) ser.

²⁰ Poderíamos aqui citar como exemplo concreto (o personagem da dialógica platônica) Alcibiades, apresentado como o protótipo do não-saber, e, por consequência, como o protótipo do indivíduo que desconhece a si mesmo, porque ignora não só a filosofia como também não sabe distinguir o justo do injusto, o bem do mal, etc.

²¹ HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. vv. 296-297. Traduzimos “fere o seu próprio ânimo” de *en thymô ballêtai*. Acompanhamos a tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.

²² DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VI, 20.

do mundo”²³. Descrente da boa vontade dos homens em se conhecer, ele saía pelas ruas de Atenas, isto durante o dia, à luz do sol, com uma lanterna acesa na mão procurando alguém que conhecesse a si próprio, e que fosse um homem honesto (com o que queria dizer um homem ético e cultor da sabedoria). Ele realizava esse feito como um ato cínico, por descrer totalmente, não tanto na capacidade, mas, sobretudo, na boa vontade humana de se autoconhecer e de se arreglar eticamente. Pelas ruas de Atenas, ele diz ter encontrado bem mais caricatura que conhecimento humano de si mesmo, e, além disso, bem mais hipocrisia que honestidade.

Sócrates dera ao “conhece-te a ti mesmo” uma nova formulação, qual seja, conhece-te a ti mesmo por ti mesmo. Foi esse conhecer que Diógenes buscou encontrar, sem sucesso, pelas ruas de Atenas. Epicuro adotou a nova formulação de Sócrates, mas a submeteu a uma visão bem mais realista. Ao contrário de Diógenes, ele acreditava, sim, que o homem tinha capacidade e boa vontade para se conhecer, mas era preciso que todos ficassem alertas quanto ao fato de se conhecer naquilo pelo que efetivamente somos em nossa natureza, e não pelo que imaginamos ou mesmo idealizamos (racionalmente) ser²⁴. De seu ponto de vista, era urgente aplicar-se nessa tarefa, e a primeira coisa que os homens, voltando-se para si, deveriam fazer, era se inteirar dos limites e das possibilidades de sua natureza, porque, sabendo, na realidade, o que ela é: primeiro, passariam ao longe da desilusão; segundo, poderiam edificar a si mesmos sem se violentar²⁵.

A plena realização e autodeterminação do humano – essa é a questão primeira posta por Epicuro – carecia desse voltar-se para si, de tal modo que as disposições da gênese da natureza humana fossem, mais que conhecidas, reconhecidas. É por esse reconhecer que devemos trabalhar na edificação do humano, não mediante meros conceitos, valores pré-fabricados e impostos pelos mitos ou por qualquer crença dada à mente humana, e sim, por uma capacidade de escuta aos ditames da própria natureza, e, por suposto, da própria razão²⁶. Podemos e devemos, sim – eis a questão –, nos prover de

²³ Ibid., VI, 54.

²⁴ O contraposto desse ponto de vista encontramos em Platão, na medida em que ele propunha “construir racionalmente”, por exemplo, a essência do ser homem, o que é bom, belo, justo... Na *República*, ele busca, por exemplo, construir racionalmente um Estado perfeito, no qual impera a justiça, a bondade, etc.

²⁵ “Não convém violentar a natureza, mas persuadi-la (...)” (EPICURO. *Sentenças vaticanas*, 21 – Fonte: *Lettres et Maximes*. Texte établie par Marcel Conche. Paris: PUF, 1987).

²⁶ O fragmento 101 de Heráclito – “Eu me procurei a mim mesmo” – contém uma manifestação desse seu intento. Não dá para ler esse fragmento desassociado do 112 que requer ao sábio ou filósofo “ouvir a voz da Natureza”. Atento a si mesmo, numa atitude quase mística, filósofo é

conceitos, mas, não, sem antes perguntar e buscar conhecer as reais possibilidades e limites de nossa efetiva natureza em sua realidade própria. Não dá para inventar, racional e verbalmente, uma essência humana, e, depois, reger-se por ela; antes é preciso pôr-se a serviço de nossa natureza, para, depois, pôr essa mesma natureza a serviço de outros propósitos.

No geral, o “conhece-te a ti mesmo” ativou na Filosofia uma tendência que fez com que o filósofo se voltasse para dentro de si, que se interiorizasse, e que assim provesse a representação conceitual do indivíduo humano, ou seja, do que é ser homem a partir de sua natureza ou da especificidade que lhe é própria em decorrência de seu ser. Tal foi, pois, a tarefa perante a qual Epicuro se viu particularmente implicado, e por ela se sentiu subjetivamente responsabilizado. As mudanças que promoveu podem ser vistas em relação a Sócrates, mas também perante o filosofar em geral. Sócrates, a exemplo de Platão, vivenciava os ideais da *pólis* (o ser bom cidadão) no interior da *pólis*, mas, sobretudo, dentro de si mesmo. Na prática Sócrates convidava o filósofo a um isolamento para dentro de si, porque, afinal, não era (e não é) possível conhecer-se a si mesmo a partir de fora (de si) ou por um outro. Por princípio, todos sabemos, não há como investigar a si mesmo partindo do outro ou de domínios alheios, nem da tradição nem da cultura. Ora, Epicuro radicalizou essa interiorização, inclusive se isolou da *pólis*, mas não a ponto (feito Diógenes, o cínico) de viver só. Integrado numa comunidade específica (de amigos), nela se dispôs a viver os ideais, não a rigor os da *pólis*, mas os relativos ao que é ser homem em conformidade com a sua natureza e realidade (ou verdade) próprias, sem invenção. Em termos formais, ao que Sócrates, por exemplo, denominou de maiêutica²⁷, Epicuro nominou de *autodidaxía*, atitude que, no intuito de explicitá-la, lançou mãos de um outro conceito, o de *autárkhēia*.

A *autárkhēia* de Epicuro, por princípio, diz respeito ao cuidado de si, mas não, a rigor, cuidado pelo outro. Entretanto, esse cuidado é apelativo, ou seja, tem o sentido de ativar (despertar) o outro a se cuidar. Não cabe, todavia, na mentalidade epicurista o conceito de anulação no sentido de se descuidar de si em vista do cuidado pelo outro. O outro carece necessariamente de se cuidar e é a todo custo preciso convocá-lo a fazer isso. Amigo (este, aliás, é

aquele que *ouve* o ecoar de muitas coisas, sobretudo o fluir da vida humana e da vida cósmica. PLUTARCO. *Contra Colotes*, 20, 1118c; DK 22 B 101.

²⁷ Sócrates o denominou de *maiêutico* (*obstétrico*), porque queria ser semelhante à “arte da parteira” praticada por sua mãe, Fenarete da qual se dizia herdeiro. Dado que a parteira não gera o filho para a mãe, mas tão-somente ajuda a pari-lo, então, o seu método maiêutico teria também de prover o mesmo: ajudar o discípulo a gerar em si mesmo o saber.

um tema fundamental do epicurismo) não é aquele que busca para si ou, por interesse, leva para alguém algum benefício, ou aquele que oferece ou requer um ombro, consolo ou tutela – isso não é um amigo, mas um incômodo. A mentalidade epicurista comporta, com efeito, a reunião (e agrupamento) em comunidade, de preferência em uma comunidade de amigos, a fim de se compartilhar cuidados. Trata-se, bem entendido, de compartilhar, nada mais. Com efeito, na comunidade de Epicuro, não havia discriminação, de modo que ela reunia jovens e velhos, ricos e pobres, devassos e homens de bem, a *mater* família e a cortesã. A família, entre os gregos, cabe dizer, era a única comunidade restrita que a *pólis* efetivamente valorizava e congregava. Daí porque o cidadão é, sobretudo, valorizado por sua família, em particular pela sua ascendência familiar, e não, a rigor, por si mesmo.

A *autodidaxia* e a *autarkhéia*²⁸ de Epicuro tiveram como fonte de estímulo o princípio aristotélico segundo o qual “todo animal é diligente para consigo mesmo”²⁹. Por esse pressuposto Aristóteles queria apenas afirmar que nenhum animal detesta a si mesmo; ao contrário, é dotado em si próprio de um amor natural por si, cuja afeição de si para si consiste em se autopreservar em dependência dos dotes que a natureza o concedeu e em conformidade com o melhor possível pelo qual se orienta. Esse pressuposto de uma diligência amorosa por si, se amplificou em Epicuro, mas não propriamente relativo à destinação biológica dos entes naturais, e sim, sobretudo, quanto à necessidade humana de se autodestinar em liberdade a partir do conhecimento real de sua natureza. Daí porque Epicuro disse que “o maior fruto da *autárkheia* é a liberdade”³⁰. Ela é fruto, e não causa. *Autarkéia* é determinação, de tal modo que a liberdade é faculdade de decidir ou agir segundo essa determinação. Quer dizer: a questão não se põe, primeiro, em se perguntar pela liberdade enquanto condição ou poder de ação, e sim, como ser livres sem saber quem somos? Só há um meio de sermos livres: conhecer, e bem, a nossa própria natureza (a nossa *phýsis*), a fim de, a partir dela, podermos nos gerenciar e vir-a-ser o que podemos ser.

²⁸ Tratamos dessa questão com mais detalhes no livro *Os Caminhos de Epicuro*, São Paulo: Loyola, 2009.

²⁹ “*Omne animal se ipsum diligit (...)*” (CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum* V, IX, 24). Tradução de Jules Martha: “*Tout être animé s’aime lui-même (...)*”; Rackham: “*Every living creature loves itself (...)*”. Mais adiante (XII, 34), ao invés de *diligere*, Cícero opta por *esse carum*. Fontes: a) *De termes extrêmes des biens et des maux*. 2 vols. Texte établi et traduit par Jules Martha. Cinquième tirage revu, corrigé et augmenté par Carlos Lévy. Paris: Les Belles Lettres, (t. I) 1990, (t. II) 1989; b) *De finibus bonorum et malorum*. With an english translation by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

³⁰ EPICURO. *Sentenças vaticanas*, 77.

A *phýsis* (sob o ponto de vista de Epicuro) diz antes de tudo respeito a um fundamento não do mundo, mas do humano, a ser investigado. É, pois, intentando saber o que ou quem real ou naturalmente somos, que, a contento, podemos nos arreglar racionalmente, e, por suposto, nos orientar em liberdade. Nós não nos autoconhecemos para nos consertar, e, sim, para nos acertar: nos pôr dentro de nossa própria rota e no nosso lugar no mundo. Trata-se, pois, a partir de Epicuro, de uma nova proposta de libertação: primeiro, é preciso saber que ninguém liberta ninguém de sua ignorância; segundo, que ninguém é capaz de fazer com que alguém venha a contento saber quem ele próprio é. São tarefas estritamente pessoais.

O que levou Epicuro a fazer da *autodidaxia* contraposto da maiêutica foi o pressuposto socrático-platônico de que a virtude (conforme consta no *Mênon*) é sem mestre: ninguém é capaz de a contento, para si e para os demais, definir o que é o bem, o belo, o justo, etc. Supondo essa impossibilidade, restou em aberto para Epicuro (e, ademais, para a Filosofia posterior), a impossibilidade ou descrença no sentido de se construir um modelo de racionalidade fundado em conceitos positivos de excelência. Não sendo, pois, possível fundar um sistema racional de princípios capazes de sustentar a excelência do ser, restava então apenas uma saída: supondo que a natureza se rege por princípios de excelência, deveríamos saber efetivamente quem somos pelo o que naturalmente somos. Epicuro, nesse ponto, reinventa e radicaliza o conceito de individualidade: por um lado, leva até as últimas consequências o ditado de Píndaro – “Homem, torna-te no que és” – e, com ele, as principais máximas orientadoras do pensar grego: “tenha coragem de ser homem, não queira ser um deus”; “conhece-te a ti mesmo”; “não ignore teus limites”; por outro, busca arreglar a sua filosofia em dependência do que Eurípedes definira subjetivamente o filósofo e o sábio: como aquele que “sabe engendrar a si mesmo de si mesmo”³¹.

Como conclusão, podemos em vista desse item destacar quatro breves observações finais:

1ª) que antes de se buscar entender o homem subjugando-o à simbologia e à significação dos conceitos (fruto de convenção, e muitas vezes de fraude sofisticada) Epicuro supôs que conviria investigar as apetências naturais humanas, e, com elas, as afecções naturais tendentes a pôr o humano na rota do melhor possível. Supondo-se que “cada animal (em seu gênero) tem a sua própria natureza”, e que em vista dessa natureza cada gênero tem o seu fim

³¹ “Tu que sabes engendrar a ti mesmo de ti mesmo – *sê tôn autophyê, tôn en aitheriôĩ*”. CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Miscelâneas <Strômateis>*. V, 115; Crítias DK 88 B 19.

(natural), resultou também a necessidade de se buscar o em que consiste viver segundo a natureza, em consonância com o fim em que, juntos, se põe igualmente em questão o *télos* e a *arkhê*. Essa junção se dá em vista de que o início (origem, começo, ou seja, *arkhê*) sempre se realiza em virtude de um fim; fim, como supôs Aristóteles, que é a realização de uma *arkhê* que inevitavelmente tende a um bem³². Além disso, dado que o bem maior (não existe um mal maior para o qual tendem os seres) consiste em viver segundo a própria natureza, era mesmo então forçoso que o filósofo investigasse tanto a sua natureza (subjética, particular) quanto a natureza comum (universal);

2ª) que na relação com os outros ou com os demais, a nossa individualidade (o sermos um e idênticos a nós mesmos) nos obriga de certo modo a viver inevitavelmente sós. Na medida em que, a rigor, somos um “indivíduo”, assim o somos justo naquilo em que somos idênticos apenas a nós mesmos: é nessa solidão, assim como em tudo o resto, que compartilhamos com os demais. Enquanto indivíduo (“não dividido”) somos uma unidade isolada, unívoca e indistintamente existente, de tal modo que é só por analogia que fazemos comunidade com os demais. São, todavia, as nossas semelhanças (nas diferenças) que levam a nos unir e a compartilhar com os outros a nossa natureza na forma de uma comunidade humana: formamos com os outros um comum. Mas, uma coisa é certa: naquilo em que somos nós mesmos, e em tudo aquilo que depende de nós mesmos, não há partilha, mas apenas solidão³³. Claro que, enquanto “indivíduos”, buscamos conhecer

³² “(...) o bem é aquilo a que todas as coisas tendem”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* I, 1, 1094 a 4; *Éthique de Nicomaque*. Texte, traduction, préface et notes par Jean Voilquin. Paris: Garnier, 1985.

³³ A título de ilustração, serve aqui a parábola da tentação de Jesus no deserto, para o qual foram oferecidas três coisas: pão, poder e *proteção* (ou seja, cuidado alheio). Curiosamente a sua grande luta não se deu por pão ou por poder, mas por proteção, contida na seguinte proposta: se ele se lançasse da montanha, Deus o protegeria. Claro que ele não tinha dúvidas de que Deus iria protegê-lo; portanto, não era esse o seu problema. Se não era, então a sua grande questão estava em abdicar da proteção de Deus e enfrentar sozinho o seu destino, tomar a grande decisão de se confrontar com a cruz, de gerenciar a sua própria vida, de se bater com o seu próprio infortúnio. O seu maior temor, feito o de todos nós, não foi o de subsistir sem pão, e, sim, sem chão, ou seja, abdicar da proteção (dos cuidados) de seu Deus a fim de vivenciar a sua destinação humana. Até o dito filho de Deus teve, pois, que se subjugar a mais terrível das obrigações humanas: abandonar todo e qualquer cuidado que não o de si próprio! O humano, portanto, está fadado a esse subjugo, de modo que, mesmo que exista um Deus, a ele não cabe o gerenciamento e a proteção de nossa destinação nesta vida. Se coubesse, ou seja, se a sua existência se restringisse a nos *tutelar*, por certo não estaríamos dotados de capacidade deliberativa e de arbítrio! Na possibilidade de nossa liberdade está todo o nosso drama.

a nós mesmos dentro de nós mesmos, mas não, a rigor, pelo que somos dentro de nós, e sim pelo que, a partir de dentro de nós (do universo de nossas interesses, necessidades, intencionalidades e emoções), projetamos para fora de nós, e depois (re)interiorizamos na forma de reflexão e exame de nós mesmos (a partir da ação). Daí que nós não conhecemos o que é ser homem apenas conceituando o que é o homem, e sim o que é viver como homem, isso na medida em que perguntamos pelo “o que é o homem” (conceito que de algum modo sem muito esforço reflexivo em nós sabemos) analisando o amplo universo da vivência humana: universo pelo qual avaliamos a nós mesmos na conexão com os outros, quer nas ações deles (sobretudo naqueles males “agoniantes” que fazem e que não fazemos, nas tragédias que vivem e que não vivemos), quer nas nossas próprias ações individuais (sobretudo naquelas que, concretamente, ou por imaginação nossa, repercutem neles);

3ª) que não há espaço dentro de nós para um outro (voluntarioso) distinto de nós, de tal modo que cabe a nós assumir a liberdade relativa à posse e destinação de nossa própria vida. Somos também sob vários aspectos prisioneiros de nós mesmos, de modo que na relação com os outros é forçoso encontrar no universo dessas relações a melhor prisão possível. Ocorre que, na medida em que não nos deixamos possuir por outro, por algo ou alguém que entra dentro de nós e passa a tomar parte do universo de nossas deliberações, restamos à mercê só de nós mesmos. Trata-se de dois casos temerosos e aflitivos da condição individual humana: um, deixar o outro entrar em nós e partilhar de nossas secretas necessidades e deliberações, da intimidade de nossos interesses, e, sobretudo, da intimidade das nossas intenções; outro, é aflitivo viver isolado e só, nos responsabilizar sozinho por nossas decisões e guardar só para nós a intencionalidade de nossos pequenos ou grandes propósitos;

4ª) Temos, sim, o dever de nos livrar de muitas coisas (de hábitos adquiridos, de conceitos impostos), mas jamais de libertar a nós mesmos de nós mesmos, ou seja, de nossa natureza ou de nossas inclinações humanas naturais. Ocorre que nós não somos convidados pela Filosofia a conhecer a nós mesmos (nossos limites e possibilidades) no intuito de deixar de ser a nós mesmos. De nosso ser, de nossa própria natureza, isso é fato, não temos como nos livrar. Precisamos, isto sim, de nos autoconhecer, a fim de tirar bom proveito de nossas impulsões, de dar luz à nossa própria vida, e de, enfim, iluminar a nossa inevitável humana escuridão. Não há, com efeito, como sermos melhores, erradicando em nós a nossa humanidade. Dela somos prisioneiros, e só há um meio de edificá-la: dedicar-se em

conhecê-la e em cuidá-la. Quem não se cuida se descuida: abandona e esquece a si mesmo (o ser indivíduo) dentro de si mesmo! De todas, essa é a maior tragédia humana.

[recebido em maio 2009; aceito em abril 2010]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Éthique de Nicomaque*. Texte, traduction, préface et notes par Jean Voilquin. Paris: Garnier, 1985.
- CAVALCANTI, Raissa. *O mito de Narciso, o herói da consciência*. São Paulo: Cultrix, 1992).
- CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum. De termes extrêmes des biens et des maux*. 2 v. Texte établi et traduit par Jules Martha. Cinquième tirage revu, corrigé et augmenté par Carlos Lévy. Paris: Les Belles Lettres, (t. I) 1990; (t. II) 1989; *De finibus bonorum et malorum*. With an english translation by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- DIELS, Herman; KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 18ª ed. <Unveränderter Nachdruck der 6. Auflage 1951>. Zürich-Hildesheim: Weidmann, 1989.
- DIÓGENES LAÉRCIO. a) *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. de Mário da Gama Kury, Brasília: UnB, 1988; b) *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*. Testo greco a fronte, a cura di Giovanni Reale con la collaborazione di Giuseppe Girgenti e Ilaria Ramelli. Milano: Bompiani, 2005.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.
- LAMBERT, Gilles. *Caravaggio*. Tradução de Aita Morais. Lisboa: Paisagens, 2006.
- NOVUM TESTAMENTUM. Graece et latine. Apparatu critico instructum edidit, Augustinus Merk. Romae, 1964.
- OVÍDIO. *Metamorfoses*. Livres I-VII. Traduction nouvelle avec une introduction et des notes par Joseph Chamonard. Paris: Garnier, 1953;
- PLATÃO. *Protágoras*. Tradução, introdução e notas por Frédérique Ildefonse. Paris: Flammarion, 1997.
- _____. *República*. a) Trad. di Franco Sartori. Con testo a fronte. Bari: Laterza, 1997; b) Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Gulbenkian, 1993.
- POUILLOUX, Jean. *La Forteresse de Rhamnonte: étude de topographie et d'histoire*. (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome). Paris: De Boccard, 1954].
- SPINELLI, Miguel. *Os Caminhos de Epicuro*. São Paulo: Loyola, 2009.
- _____. *Helenização e Recriação de Sentidos*. A Filosofia na época da expansão do Cristianismo – Séculos II, III e IV. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.